

存在論的対象としての人間と神

Man and God as Ontological Objects

長崎ウエスレヤン短期大学紀要

小久保 次郎

JIRO KOKUBO

目 次

1. 存在論的対象としての人間
2. 相対的存在と絶対的存在 〔存在の二類型〕
3. 非本質化される存在
4. 神の存在論
5. 神と人間
6. 神と聖
7. 神観念と終極啓示
8. 多神教の諸類型
9. 一神教の諸類型

1. 存在論的対象としての人間

「人間は自己自身を経験する。」〔註 1 〕という、ティリッヒの命題は主体と客体の新たな関係性を与える。主体としての人間は自己の中に、客体である自己自身を持つ。人間は世界と自己自身の両方の世界を持つ。外部の世界と内部の世界の両方に立脚する人間は、この二つの世界から峻別された自己を主体とする。ティリッヒの命題を逆に定義するならば、自己自身を経験できない人間は、人間として存在できないということになる。

しかし、自己自身を経験するということは、人間にとって苦痛であり、当然、避けたいことである。何故ならば、自己自身を対象として、主体としての自己と客体としての自己自身が分裂していることは、人間の存在にとって、危機的状況だからである。人間の存在は常に安定した平安な存在ではなく、人間の自己と自己自身の分裂へと導かれる過程途上の危機的存在である。そのような危機的存在であるとしても、人間は自己自身を自己の中に所有する〔註 2 〕。

自己自身が経験したことを、主体としての自己が経験することによって、はじめて内的世界と外的世界が呼応する。この内的世界と外的世界との関係性こそが、存在論的対象としての人間と世界を認識する前提となっている。自己と世界の両者こそが、認識の問題を発生させる。人間は世界を持つ〔註 3 〕と同時に、世界は人間を受け入れる。もし人間と世界の関係性が破壊されるならば、自己は e m p t y であり、世界は d e a d である〔註 4 〕。しかし、ティリッヒによるならば、自己と世界は独立した内容ではない。

人間が自分の世界を見る時、彼は、その世界の中に、無限に小さな存在としての自分を見る〔註 5 〕。人間と世界は切り離しえない。このことは人間が世界の中のみでしか生活と生存を保つことができないことを意味する。更に人間は世界をとうして、世界によって、世界の中にある人間を、理解する。逆にまた、神も人間を世界の構造の中で、創造し、かつ、理解する。世界は人間を受け入れ、人間の歴史を共有し、人間の存在の限界に関与する。人間が認識としてとらえる内的世界と外的世界の分離に関係なく、人間と存在としての世界は相互に関連性をもつ。神は人間と世界に対しては常に主体としてとどまる〔註 6 〕。

ここで主体という意味を考えておかなければならない。人間が所有するところの自己の主体を超えるところから神の人間に対する主体が始まる。神と人間の両者の二重の主体が混在する領域は存在しない。神の主体意志に限らず、人間の意志の中に、何か他の存在者の意志が、同時に存在することは不可能である。人間の主体が主体であり続けることを神によって要請されるが、神は人間のもつ主体を、客体そのものに変えてしまう力を持つ。

主体と客体との変換や両者の同時存在という現象は宗教において最もよくとらえられる。

つまり、神は人間を主体のまま、同時に客体とする。主体のままということは、人間は「もの」〔“t h i n g”〕とはならないことである。ティリッヒは人間を「もの」とする見方には反対しており、どれほど人間が客体化されても、人間は「もの」と「客体」以上であるとする立場である〔註 7 〕。そして、どのような状況下におかれようとも「人間は自己であり、それ故に、主体性の担い手である」〔註 8 〕とティリッヒは言

う。人間は自己を維持し、主体性を担い続ける義務がある。主体性を所有しているということは、人間に限らず生物に共通する特有な事実であるが、人間だけが、自己を客体性として認識することができる。客体性としての自己は、自己を取り囲む環境と宇宙そのものを客体性として認識することを可能とする。存在の諸構造、諸形式、及び諸法則が、人間に対して開かれているという事実が、人間の宇宙への参与を可能とする〔註 9〕。

客体性という存在概念によって、逆にまた主体性は強化される。主体性と客体性は対極の関係にあり、主体性が消失すれば、客体性も消失する。逆に客体性が、消失すれば、主体性もまた失われる。主体性が、客体性に接近すれば、客体性もまた主体性に接近する。

同様に客体性が、主体性に接近すれば、主体性もまた客体性に接近する。このことは、主体性と客体性のどちらかが主であり、他方が従であるということを否定する。主体性も客体性も絶対的ではなく、相互に関係可能な相対的な存在様式である。主体性は客体性に対して開かれており、また同時に客体性も主体性に対して開かれている。客体性を相対的存在と認めつつも主体性を更に発展させることにより、自己の成長と発展へと導かれる。更に、自己の成長と発展は客体性の成長と発展をも促す。所与の客体性と主体性を発展させることは、もし、そのことが超越的要素を持つならば、創造と呼ばれてよいであろう。

ティリッヒは客体性と主体性の創造に関して具体的に「人間は技術的領域の世界と精神的領域の世界を創造する」と述べている〔註 10〕。極端なまでの技術的領域の世界の創造は、しかしながら、精神的領域の土台である人間と自然の基本的構造を破壊し、生物の生命でさえ、危険に陥れる危険性をあわせもつことに注意しなければならない。技術的領域〔対象〕の創造が、精神的領域〔主体〕の中心である自己へと向けられるとき、自然な自己超越が破壊され、人間は「超人〔Superman〕」となる。この「超人」はもはや人間ではなく、主体性をもちえず、人間以下となる〔註 11〕。しかしながら主体性を保持できない超人になることを魔神的自己は自己創造として欲する。

人間は自己を対象化するとともに、他者をも対象化する。更には神さえも、人間によって対象化される。対象化された神や宗教は魔神であり、魔神の宗教となる。神によって対象の存在として創造されたのは人間であり、この場合、人間が主語となることはできない。

常に神が主語であり、神の力が述語であり、人間は目的語にしかすぎない存在である。

ティリッヒの用語を用いるならば、神はParticipationであり、Dynamicsであり、Freedomである〔註 12〕。そして人間はIndividualizationであり、Formであり、Destinyを持つ。

自由を喪失するということは、人間が自己の運命〔destiny〕を喪失するということを意味する。自己の運命を喪失するということは、自由のみならず、自由の根拠そのものを喪失するということである。自由と自己の運命を自覚し、認識しうるのは人間だけである。本質的に自由は存在の根拠に関与し、運命は存在の意味に関与する。だからこそ、「存在に関与するものは、すべて、自由と運命との存在論的両極性に関与していかなければならない。」のである〔註 13〕。神は人間に対して自由を与えると同時に彼に運命を与える。自己の運命の意味を、その運命を与えられた人間の側から答えることはできない。存在の意味と形式という言葉は運命の言葉の代わりに用いることは可能である。自由はまた自発性〔Spontaneity〕の例であり、運命は、法則〔Law〕の例であ

る〔註 14〕。

2. 相対的存在と絶対的存在〔存在の二類型〕

ティリッヒが非存在を非存在の二類型として、絶対的非存在〔*ouk on*〕と相対的非存在〔*me on*〕と区別したように〔註 15〕、存在もまた存在の二類型をもつ。

存在の二類型とは絶対的存在と相対的存在である。量子物理学における存在は、相対的存在であり確率的存在が自然界の姿であることを教えている。Einsteinの相対性理論は、時間や空間さえ、絶対的存在や絶対的尺度として存在するのではなく、外部よりの、また内部よりの要素によって変形させられるということを教えている。宗教と科学において、存在に対する見方の決定的相違は、宗教が、絶対的存在をその根底に置くのに対し、科学は、相対的存在を結論として導き出したということである。

人間の存在自体は、有限的存在であり、相対的存在と絶対的存在の間を揺れ動く不安定な存在である。人間は究極的な存在者に対しては、相対的存在者であり、つまり実存の存在者となる。そして人間は、自己に対しては絶対的存在者となる。つまり私という存在が私という自己に対して統治者となる。実存的存在者であれ絶対的存在者であれ、いずれの場合にも、人間は自己自身の限界を知る。このことは存在と非存在の接点を人間が知ることである。更にティリッヒは、この接点を知るだけではなく、人間は存在の限界の彼方を見ることができるという〔註 16〕。これは非存在の衝撃〔*shock of nonbeing*〕であり、人間はその衝撃によって、自己と世界の存在の問題へと、いやが上にも立ち向かわざるを得ない。しかし、存在と非存在へと二元化された時、存在への探求と非存在への探求は行き詰まってしまう。むしろ存在の彼方にあるのは、存在の根底であって、非存在をも超越する存在の力である。むしろ存在と非存在は非連続的ではなく、連続性を持つ。存在の神秘〔*the mystery of being*〕と非存在の神秘〔*the mystery of nonbeing*〕を人間は問わなければならないと同時に、これらの神秘の創造者を問わなければならないとティリッヒは、強調する〔註 17〕。人間の理性は、存在の根拠を論理化と数式化によって、統一性と法則性の世界へと変えた。これに対して、非存在の神秘は、人間の理性によって、存在化へと還元化されるか、もしくは、恐れの対象でしかない存在そのものの絶対的否定をもたらした。

この非存在の存在性という逆説の表現は、ギリシャの哲学者のParmenidesの思想にあるとティリッヒは言う〔註 18〕。

存在者である人間は存在論的思考にしる、弁証法的思考にしる、自己の置かれている存在と形而下での実在〔*reality*〕の制限の中で、存在と非存在を考えている。人間に限らず、あらゆる存在者は、非存在から出て非存在へと向かう過程にある存在である〔註 19〕。

ティリッヒの存在と非存在の理解は連続性を持つ同時に混合的〔*mix*〕なとらえかたである。つまり存在と非存在は分離されないで、混合し、それ故に、存在をおびやかす不

不安は常に存在の中に潜在化していると同時に顕在化をもたらすとする〔註 20〕。

それ故、あらゆる存在者は自己の中にある非存在の不安から逃れることができない。非存在から由来する不安は逆説的に存在論的であり〔註 21〕、存在の形式を保有するすべての存在者はその中に不安を保有する。不安は自己の存在の崩壊に直面する不安と、不安そのものが持つ根源的な非存在の力を意識する不安とがあり、前者は実存的不安であり、後者は究極的不安と分類できる。たとえ、どのように現実的に存在が、存在者に対して保証されていようと、そして、どのように存在の力が、存在者を力づけていようと、それにもかかわらず、不安は存在者の中にある。不安は普遍存在〔Omnipresence〕であって、脱自的体験によっても、宗教的経験によっても、解消されず、不安の基礎的構造は依然として現実の存在者の中に存在する。不安の根源的力である非存在の力は、存在の構造そのものを破壊する。それ故に、存在者は絶えず、自己の生命の中に、存在の力を補給され続けなければならない。それは、具体的には、精神的エネルギーや自然的エネルギー、霊的エネルギー等のエネルギーとして人間に示される。

存在を根底から否定する非存在は、実存においては不安〔anxiety〕として顕在〔manifest〕している。そして、その不安は克服できないのは、有限性が、その有限性を克服できないからであるとティリッヒは言う〔註 22〕。この点に関してティリッヒは、恐怖はactionによって克服できるとし、不安は克服できないとする。

何故、不安は、恐るべきものが何もない状況においても〔even in situations where nothing is to be feared〕、存在しているのか、この問いには、一元論的な絶対的存在論の立場からは、答えることができない。何故ならば、不安もまた、部分的にせよ、神的根拠に由来するからである。不安は、反神的存在でもなく、魔神的存在でもない。不安は存在と非存在の両方に根拠を持つ。

恐怖〔fear〕は、諸対象〔objects〕によって引き起こされるが、不安は諸対象に由来しない。ティリッヒによれば不安の対象は、無であって、無自体は対象としての内容を持たないとしている〔註 23〕。人間のみが、無を存在の彼方にある現実として理解できる。無には生命も、存在も、諸構造も存在しない。にもかかわらず、無は有限性にも無限性にも存在し、関与している。無の否定的性質は、存在者から見れば、脅威であり、あらゆるものの死として理解される。存在は存在様式を持たなければ、存在することができない。例えば、時間、空間、因果律、実体という様式を持たなければならない。

存在の形態を、物質と非物質とに分けても、この様式は保存される。もちろん、現実の存在者である人間は、自ら非存在者として「存在」しているわけではない。しかしながら、現実の存在者は、永遠の非存在者へと向かう旅人である。存在の根源であるところの究極の存在の力でさえ、それを止めることは不可能である。非存在は、無と無限の両極から考察されなければならない。宗教的象徴においては、無と無限が象徴として用いられている。

無と無限性はともに存在を構成するところの有限性を超越している。何故、存在は、存在様式というcategoriesの限界性の中でしか存在できないのか。この問いは、固有の存在様式を持つ存在にとって、まったく違った他の存在様式は可能かという疑問へと導く。存在は無の様式も、無限の様式をもとめることはできない。存在を超えた超越的存在である神は、無と有限性と無限性のいずれにも参与すると同時に、いずれをも超越して

いる。聖書の中に示されている神の存在は、あくまで超越的絶対的存在者であり、被造物の中に内在する神としてではない。絶対的存在者としての神と相対的存在者としての被造物の関係が、事実として示されている。そもそも、相対的存在であるとは、被造物とりわけ、人間の自己認識によって、自己が魔神化し、その結果、自己が絶対的存在や、もしくは、虚無的存在へと変化し、位置づけられることを意味している。自己の絶対的存在化は、非本来的な自己形成へと向かい、自己の虚無的存在化は、自己崩壊へと向かう。非本来的な自己形成は、不完全なる存在者が、完全なる神へと向かうことを目指す故に、その意志は挫折し、神と自己との無限の質的差を認識するに至る。これに対して、自己崩壊は、自己が、絶対的存在ではないことを認識している限りは正しいが、結果的に、自己そのものの否定に至り、人間は脱自的体験と神秘主義的救済によって救われようとする。しかしながら、聖書における記述では、神によって創造された人間は、逆説的に、神との出会いによって、それより後、自己の本質の崩壊が始まり、神との疎外が深まっていくことを神話論的表現ながら、特に旧約聖書の創世記は証言している。

3. 非本質化される存在

人間は実存的離反に置かれる時、自己自身と自己を取り巻く世界を、発見するとティリッヒは考えている〔註 24〕。このことは非本質的な存在下でしか、人間は自己を発見できないことを意味している。非本質性は世俗界とも呼ぶべき現実世界の中に充満しており、だれもこの非本質にある世界から逃避することは不可能である。宗教においてすらも、その目的と内容が、非本質化される危険性が、常にある。非本質化は自己の崩壊をもたらす可能性があるが、しかし、非本質化は本質と出会うその出会いの接点を持つ。非本質化の状態にある時、人間は異常な自己陶醉と自己絶対化の状態へと導かれる。人間は自己の中に、神話論的実質としてのバベルの塔を建て、更には、自己自身をバベルの塔にしてしまう。この自己偶像を建てたことによる結果、人は神から離反するのではなく、人は自己自身から離反してしまうのである。神においても同様である。神が神自身を偶像化された神としてしまうならば、神は、まさに魔神となる。その神は絶対者であり、自己に匹敵する存在者を認めず、その神のみが、正当化され、他神の存在は勿論、排除される。唯一神教の宗教の神には、この傾向が強い。

本質化と非本質化とは、存在の中において混在しており、存在は、それ故に、両者の微妙なバランスの上に成り立っており、動的な形式を持っている。換言すれば、存在は常に過程性を持ち、不安定の中にある。生へと向かう時も、死へと向かう時も、個人の存在者は、常に不安定である。神は存在における本質化への過程にも、非本質化への過程にも、両方に主体的に関与する。神は、生か死かのどちらかに関与するのではなく、生にも死にもどちらに対しても関与する。聖と世俗への神からの参与も同様である。それ故に、聖の中にも世俗的要素があり、世俗の中にも聖的要素がある。同様に、生の中にも、死の力があり、死の中にも生の力が働いている。ここでは、もう一度、存在とは何かという問いに帰らなければならない。存在の根拠を認めるかどうかは、そのことは、存在を存在ならし

めている力を認めるか否かによる。逆説的ではあるけれども、有限性の中にある人間は、自己が無限性のみならず、虚無の無の中にも、根拠づけられていることを知らなければならない。人間は、究極的根拠〔Ultimate foundation〕に、自己のみならず、被造物すべてが根拠づけられていることを認識しなければならない。非本質化の過程を通して、人間の中の自己は、本質の存在を自己の存在の根拠として、肯定する。

まさに、逆説的ではあるけれども、実存化という一種の非本質状態、それは避けることのできない不安と苦しみ状態であるが、その実存状態を経なければ、人間は本質化に至ることはできない。キリスト教は、本質化へ過程において、実存状態の意義に積極的に貢献している。人間の持つ苦しみ、そして、キリストの十字架は、まさに、あらゆる存在が、実存下に入れられることを、証言するが、その実存の過程を経なければ、生の意味も死の意味も、そしてその死の克服に続く永遠の生の意味も理解することができないのである。

ティリッヒは、イエスの picture において、不安のすべての形式があるとしているが、しかしそこには、絶望のすべての形式はないとしており、我々の人間的生もまた同様であるとしている〔註 25〕。

すべての実存の形式とその内容、そしてその実存を克服する本質のすべての啓示が、キリストを通じて、人間に示されている。キリストを見ることは、彼の存在の本質的根拠と共に、キリストの不安のすべてを見ることであって、このキリストの不安を避けては、キリストの究極的根拠である神の存在とその働きを認識できないであろう。実存化は、本質化へと至る唯一の過程であるからである。実存の不安は、自己と世界の喪失とそこから由来するところの脅威であり、勇気がそれらの喪失と脅威を自己に受容する〔註 26〕。

自己の不安を自己に引き受ける勇気が、いかに可能であるのかをティリッヒは彼の神学的課題としている。存在が非本質化されていく場合、不安は絶望を生み出し、絶望は死を創造していく。この死は実存的死と呼ばれえる。何故ならば、本質的死は、不安そのものをさえ、超越しているからである。例えば、神の死、それが可能か不可能かは別として、その死は、まさに本質の死を意味している。それは同時に、本質的な神の要素と実存的な神の概念との違いを考察すべきことを要請する。つまり、聖書の中の神は、実存的な神概念の具現化であって、この神は人間に語りかけ、世界と歴史を創造し、終極的に救済と審判をも創造する神であって、常に人間に対して働きかける神であって、人格的な神なのである。しかしながら、この神は究極的な存在の根拠としての本質的な神としては、程遠い。

何故ならば、本質的な神は、実存のみならず、すべての存在一般の究極的な本質そのものであり、存在根拠であるからである。自然とその世界は、存在と非存在の両極のただ中に位置し、その結果、自己の中に存在と非存在を同時に内包している。しかし、存在の根拠としての神は、究極的に存在の神であって、非存在の神ではない。絶対的存在者である神は、実存者である所の人間とその世界に関与するが、その逆に人間と世界は、存在の根拠としての神の領域にけっして関与できない。実存者は、神の運命とその自由に、そして神の本質にも関与できない。このことのために現実的に存在者であるところの被造物は、存在しているにもかかわらず、その存在が、非本質化されている。そして、同時に被造物は、いかなる状況においても、実存化されていることを意味している。ティリッヒによれば、そもそも実存は本質と結合されないと考えられている〔註 27〕。この結果、本質

の根拠である神と、実存の結果である被造物との間には、いかなる関係も遮断されてしまっている。人間が本質を理解する道は二つあり、一つは、学問的真理契機であり、他の一つは、精神的靈的契機である。前者は法則性と論理性の世界であり、後者は価値判断の基礎の世界である〔註 28〕。非本質化されていることが、実存化という意味であって、実存化の段階においては、価値判断の基礎が与えられるが、単なる本質化としての「もの」o u s i a の段階は、論理的領域とその結果の法則性の集合体にとどまる。つまり、存在の価値は、非本質化されなければ、判断が付きず、そして価値判断をするためには、非本質化の過程が、必要不可欠である。存在に対する宗教的意味付けは、ものの集合としての論理的性質に還元することではなく、存在に対して価値判断の基礎を与えることである。

ここで、価値判断の基礎とその根拠は神という究極的な存在の力に求められなければならない。神という概念が、どのように不可解であり、存在論的に疑問が出されようと、究極的な価値判断は神の決断によらねばならない。オッカムによれば、神は最高の実存者〔t h e h i g h e s t e x i s t e n t 〕〔註 29〕と呼ばれる実存的存在であり、それ故にこそ、現実の孤独な実存者である人間にあらゆる方法によって関与する。

しかし、神が一実存者になる時、たとえ神が万能であったとしても神自身、実存の制約から逃れることができない。この矛盾をひきおこさないために、キリスト教神学が存在の問題を、取り扱う際には、常に中道を取らなければならないとティリッヒは強調するのである〔註 30〕。

存在は、実存という形式をもたなければ、存在自体を顕現することができない。実存に対して肯定的にせよ、否定的にせよ、いずれに強調点がおかれようとも、実存という両義性〔a m b i g u i t y 〕の形式を、存在は持つ。存在は個別化と関与、力動性と形式、自由と運命という相矛盾した両義性の実存の形式によって、存在の自己要素を現すとティリッヒは分析している。ティリッヒはさらに、アリストテレスにおいては、本質と実存の中間的態度が、優勢であるとし、現実的なものは実在であり、しかし、本質的なものが、存在の力を与えているとしている〔註 31〕。

以上の考察においても、本質的なものの更に究極的な者である神が、何故、現実には非本質的な存在を生み出し、同時にその非本質的な存在を許容しているのか、はなはだ疑問と言わざるをえない。またこれらの論理的帰結は次の命題をも可能にする。つまり、非本質的なものの根拠が非存在の力を与えているということである。これによれば、本質と非本質とは徹底的分離であり、接点さえありえずに二元論に還元される。神自体が二元化されて、二種類の神となるということはあるまい。

神は、本質の究極であると同時に、非本質の究極である。したがって、生も死も、勇気も不安も、本質も実存も、存在も非存在も、すべては神のみからくる。非神なるものは、そもそも存在しないし、当然その非神なるものから由来する存在等ないわけである。ティリッヒは、キリスト教は存在の問題を取り扱わなければならないと言っている〔註 32〕。

それと同時にキリスト教は本質から由来するところの非存在の重要な問題を、その神学課題として、取り扱わなければならないのは当然である。

4 . 神の存在論

ティリッヒによれば、神は実存する存在ではなくて、神は本質と実存とを超えた存在自体であるとしている〔註 33〕。この存在自体とは、存在の根拠の意味であり、存在の形式と内容をも超越している。神が宗教の中に隔離され、閉じ込められる時に、神に対して神の狭義の形式と内容が、神の管理者としての人間によって与えられ、そして神が規定される。神は超越している無限の存在でありながら、実存化にあって有限性の中にとどまっている人間が、更に有限の存在とされた神の存在を問うことは一体、何故であろうか。ティリッヒによれば、神への問いが可能であるのは、人間の問いの内に神意識が現臨しているからだとし、さらに、無限者の意識が人間の有限性の意識の内に含まれているからだとしている〔註 34〕。従って、神への問いに関する限り、人間の有限性と神の無限性との間には、接点がある。この接点は数学的厳密な接点という意味ではもちろんなくて、あくまで、神学的接点であり、神学的接点には、時間、空間、歴史、意識、生命の存在領域が、含まれる。神の無制約的要素は、*verum ipsum*〔真理自体〕として、理性の理論的〔受容的〕な面と、*bonum ipsum*〔善自体〕として、理性の実践的〔形成的〕な面として現われ、*verum ipsum*と*bonum ipsum*は共に*esse ipsum*〔存在自体〕の発現であるとティリッヒは言う〔註 35〕。

*verum ipsum*は学問的真理契機であって、法則性と論理性の世界であり、*bonum ipsum*は価値判断と価値形成の基礎の世界である。この二つの世界は神の存在の根拠の発現である。人間の理性は、有限性の根拠から、存在の根拠を逆に求めようとするが、人間の不完全な理性は神の完全な理性に到達することはできない。神自身の理性のみが、神自身の自己創造と自己の存在を知っている故に、人間は神の存在そのものについて、神に代わって答えることは勿論できない。自己と世界の中の無制約なるものの現臨は、人間の制約的現実からは認識することはできない。あくまでも、無制約的要素は、真理と善の規範〔*norm*〕として発現すると、ティリッヒは考えている。神の善の存在ということに関して、神が何かある特定の存在という前提のもとに、考えられるならば、善自体は無制約性の発現ではない。善自体の中に神の定言化、神の命令という制約的な善の要素が、加えられる時に、善自体は歪曲されてしまう。神のみが、善を善として発現するのであって、善が神を指し示すのではない。ましてや善自体の中には、一最高存在者の存在は含まれない〔註 36〕。そもそも神とは一最高存在者ではない。無制約性の根拠こそが、神である。神の問題が問われることができるのは、問題を問うまさにその行為の中に、無制約的要素があるからであるとティリッヒは言う〔註 37〕。この考えは、本質が実存の中に実質として存在しているということである。本質が実存の中に突入してしまっている故に、人間は存在と勇気の根拠である本質を、他の要素に求めることなく、本質の根拠だけに求めるのである。実存は非存在の力と非存在へと至らせる不安の現臨のただ中にあるが、実存の中の本質はただちに、非存在を克服する究極的存在への問いと、不安を克服する勇気への問いへと人間を駆り立てるのである。非存在の脅威の出現は、同時に究極的存在の無制約性の現臨の時であり、人間は神の問題を通して、本質へと駆り立てら

れる。実存から本質へと問われるのは、神の宇宙論的問題である〔註 38〕。神の存在に関する宇宙論的論証、それは狭義の宇宙論的論証と目的論的論証に分類できるが、この宇宙論的論証そのものに対してティリッヒは否定的である。〔註 39〕。何故ならば、最高存在者の存在が、宇宙論的論証の分析の論理的結論であると主張する限りにおいて妥当しないし、不安から勇気を引き出すことが不可能であるのと同様に、論理的に不可能であるとティリッヒは主張している〔註 40〕。存在と意味の有限性から、存在と意味の無限性へと類推することが、宇宙論的論証であるが、ティリッヒは存在〔being〕と意味〔meaning〕の中に非存在の現実要素から宇宙論的問題が、発しているとしている。存在と対極している非存在から、存在とその意味の両方の根拠を論理的にも導き出すということは不可能である。ここでは現実存在と存在の究極根拠との間には連続性を求めてはいけない。聖書の創世記では、神話的表現ながら神という存在の究極的根拠と被造物という存在の現実の実体が、はっきりと分離されている。存在の実体の中には、存在の究極的根拠は現臨をしていない。神学の現実的課題として認識できない形而上の存在の根拠ではなく、存在の根拠から由来するところの勇気を課題としなければならない。

結局、宇宙論的な神の問題は、有限性の不安を受容して、超克する勇気の問題とティリッヒは見ている〔註 41〕。現実の有限性の中に閉じ込められている人間は、不十分なながらも勇気を持っているが、人間は非存在の脅威と衝撃に耐えるだけの勇気を保持する〔maintain〕することが出来ない。非存在の究極の脅威に耐えることができるのは、究極的勇気である〔註 42〕。この究極的勇気によって、有限性の存在が、支えられなければ、非存在の究極的力の前に、有限的存在は崩壊してしまう。それ故に有限的存在は究極的勇気と共に、この究極的勇気の根拠〔basis〕を必要とする。

狭義の宇宙論的論証は存在の根拠の問題を定形化し、そして目的論的論証は意味の根拠の問題を定形化するとティリッヒは考えている〔註 43〕。狭義の宇宙論的論証においては、究極的勇気の存在の根拠は得られず、同様に、目的論的論証においては、究極的勇気の意味の根拠は得られない。存在自体においても、勇気においても、神の存在においても、存在論的論証と宇宙論的論証から、それらを証明することはできない。神の存在それは存在と実存と勇気の究極的根拠であるが、論証できないところの啓示性の性質を持っている。特に勇気は啓示的な力を持っている〔註 44〕。このティリッヒの勇気にたいする見方に有限性の中にありながらも、有限性を超越している勇気の根拠を見ることができる。それ故、神の存在と勇気の存在とは本質と実存を超越した存在の原理と実質として捉えられなければならない。神の存在への自己肯定、つまり神が神自身に対しておこなう神の存在への肯定こそが、人間の各個人自身と他者への存在の許容と肯定の源泉である。

有限性の中にある人間と世界の自己肯定とその展開から、神の自己肯定としての超越的な存在論を導き出すことはできない。神の神自身に対する自己肯定こそが、神の存在論の議論の基礎であり、前提である。

5. 神と人間

ティリッヒは「神は人間の有限性の中に含まれている問いに対する答えである。神は人間に対して究極的に関心するものに対する名称である」としている〔註 45〕。神は神自身に対して問うことはしない。人間のみが、神に対して問うが、その答えは人間の有限性の中にある神であり、人間の意識の中の神であり、人間が対象とする神である。答えとしての神は限定をうけた制約的な神である。例えば、キリスト教の神が、神である。イエス・キリストの父なる神が、神である。聖書の神が、神である。こういった表現の仕方によって、神のイメージと、その根源的由来が明らかにされていく。しかし、人間が神に対して関心を持とうと持たないにかかわらず、神と仮に名付けられた究極的存在は、人間に関わる。人間は自己自身にさえ、究極に関わる事が出来ないが、究極的存在者つまり存在の根拠は、人間に究極に関わる。しかし、この究極性は個人の人間の有限性の中に発現し、他の人間の有限性の中に発現しない。そのために有限性の中に共通の究極的発現を求めることが、宗教的行為に他ならない。あらゆる人間の有限性の中にある問いに答えるためには、神への関心、つまり、究極的関心は有限性のすべての領域〔realm〕を超越しなければならない〔註 46〕。

しかし、宗教的関心という個人的、有限的な世界の中の神と、究極的関心としての超越的、無限的な超世界の主たる神とはどういう関係が、成立しているのかが問われなければならない。究極的関心は有限的具体的関心の中に発現はしているが、その本質は超越している。しかし、「有限的なるものを超越する際に、宗教的関心は一つの存在対存在の関係の具体性を失う。」とティリッヒは述べている〔註 47〕。このティリッヒの指摘を待つまでもなく、宗教的関心は特定の有限的経験と個別的意味に限定されており、より高次の究極的関心は宗教的関心の対象の世界とその存在の意味を超越してしまう。宗教的関心は究極的関心への導入であり、出発点であり、宗教的関心の意味は決して否定されてはならない。存在対存在の関係の具体性〔concreteness〕が失われた時、究極的関心は単なる神学的思維の対象として抽象化され、逆に宗教的関心は絶対化される。不幸なことに、宗教的関心の具体性と究極性との衝突は、常に現実であるとティリッヒは見ている〔註 48〕。神の実在性が経験され、表現される場合に、いつも現実となるこの衝突は、究極性が宗教的関心の具体性〔例えば、特定の神の存在〕によってしか、経験と表現がなされないという理由による。すべての宗教が、究極的関心との出会いをその存在意義にしているにもかかわらず、出会いとしての究極的関心は宗教という形式をとると同時に究極性を喪失してしまう。宗教的関心の究極性は、価値と意味の普遍性へと向かい、宗教的関心の具体性は、特定の意味と特定の価値へと駆り立てて、この緊張は解けないとティリッヒは言うのである〔註 49〕。

究極性と具体性との間の対話を可能ならしめるものの一つは関係性である。関係性は究極的関心と自己との間に、そして、宗教的関心と自己との間に各々認められる。主観性と客観性を超越した関係性は、神と人との間の関わりそのものである。諸神の存在、それが、肯定的にせよ、否定的に受けとめられているにせよ、それらは、主観性と客観性の間の裂

け目 [cleavage] を超越している究極的関心の表現であるとティリッヒは見ている〔註 50〕。人間にとって諸神が、主観性と客観性のどちらにせよ、それらを主張する存在でしかないとするならば、それらの諸神は究極的関心の代表でもなく、現われでもない。たんなる個別性の存在として、世界の諸対象の中の一つの対象にすぎない存在としての諸神であるならば、諸神は本質的な諸神ではありえず、究極性をもたない。その時には、諸神もまた、被造物としての諸神として同じ被造物である人間と同次元の存在でしかなくなる。諸神の存在性を人間が求めるあまり、逆に人間との関係性を喪失した諸神は、まさに神自身が、価値そのものとなり、さらにその価値は人間を制約する絶対的価値を要求する。これはまさに諸神の帝国主義であり、他のすべての帝国主義の基礎であるとティリッヒは分析しているのは鋭い指摘である〔註 51〕。究極的関心が、諸神の帝国主義によって支配された時に、人間は究極的関心との関係が絶たれて、宗教の諸神の奴隷もしくは被支配者となる。そして宗教的関心の具体性への傾斜は、具体的諸価値の中に反帝国主義的反発を生じ、宗教的関心の究極性への傾斜は反神秘主義的反発を引き起こすとティリッヒは見ている〔註 52〕。いずれにしても宗教的関心の要素としての究極性と具体性は不可欠の要素でありながら、絶えざる緊張状態の中に置かれる。これは諸神にまた与えられた性質であり、その性質が究極性と具体性との間に衝突を作り出し、さらに諸神の性質に反映しているのは、人間の側の究極的関心であるとティリッヒは断言する〔註 53〕。それ故、究極的関心は、静的ではなく、動的であり、そして人間と諸神との間には、根本的に関係性があるということである。諸神が、我々人間にとって諸神となるのは、諸神が、絶対者でもなく、諸存在者でもなく、特定の具体的価値と意味の具現者でもなくて、ただひたすら人間との関係を保有しているかどうか依存しているのである。人間はただ諸神に対する関係に基づいてのみ、諸神について語る事ができて〔註 54〕、それ以外には人間は諸神を語り得ない。しかし、語り得ないにもかかわらず、人間が、諸神の神的要素を語る時、ティリッヒは例として、カトリックとプロテスタントの違いを挙げている。すなわち、カトリックは具体的要素を代表し、プロテスタントは絶対的要素を代表している〔註 55〕。

諸神の性質における緊張とその要素の衝突は、結局、人間自身の中の緊張であり、人間の存在の状況の中の衝突に帰着する。カトリックが諸神の具体的要素を実質と受け取る時に、その実質が、理念ではなくて、本質を示すものであるのかどうか問われる必要が、あると同時に、プロテスタントも自己の中のみ絶対的究極性を認めようとする事も、宗教的決断であるとはいえ、その関係性が、問われなければならない。関係性の基礎を喪失した諸神とその宗教はもはや諸神でも宗教でもなくなる。

6. 神と聖

神が他の諸存在と決定的に区別されるのは、その聖性である。聖なる語のヒブル語の語源は火と分離として理解されているが、聖は徹底的に現実の中の聖的要素を分離して、それらを人間に経験させる。それ故に、聖は経験される現象である〔註 56〕。この聖を

媒介として、人間は神の現臨を経験することができる。聖はたんなる宗教的概念ではなく、objects〔対象事物〕を通して、現実化する。それ故、聖は聖のみでは現実化できないとティリッヒは考えている〔註 57〕。この場合、聖なるものの現臨としての聖なる対象事物の経験は、きわめて主観的かつ個人的な経験であり、すべての人間が共有できる普遍的経験とはなり得ない。聖なる対象事物、もしくは、そのように考えられている事物自らが聖なる存在であることを、生来的に主張し始める時に、事物は魔的存在となる。

ティリッヒは魔的な聖は、偶像崇拝を誘発するとしている〔註 58〕。聖なるものは、神的聖と魔的な聖とに分類できる。宗教は、その歴史において、神的聖が魔的な聖へと逆説的に聖自体が、変換されていくことを、人間に教えている。逆説的にというのは、魔的な聖によってしか、神的聖にたどり着けないということである。たとえば、生来的なイスラエルの魔的な聖によって、神的聖に至るということがある。魔的な聖は救いの特権を主張するが、神的聖は、そもそも、その特権を内にも外にも有しない。究極的関心を持つことは、聖によって救いの特権を与えられることでも、救いが保証されることのいずれでもない。むしろ自己の存在の根拠に自己を立たしめるということである。

さて、ティリッヒは魔的な聖、偶像的な聖を審判する基準として、正義を挙げている〔註 59〕。宗教は、常に、この魔的な聖、偶像的な聖に陥る危険性を内に秘めている。

正義が宗教の神の名において圧殺される時、宗教がもはや神的聖を取り戻すことは、不可能になり、宗教自体が魔的な存在となる。宗教に限らず、聖が現臨しているあらゆる事物は、正義の光に常に照らされていなければならない。ルターには魔的な存在の肯定があり、カルヴァンには魔的な存在の否定が特徴である〔註 60〕。この二人の神学者に共通していることは、魔的要素を神的要素の次元の神学の中に、組み入れたために、神的要素と魔的要素が、共にあいまいになってしまったということである。その結果、ルターの神論には魔的な歪曲があり、カルヴァンの神論ではcleanlinessが、聖になっているとティリッヒは分析している。ルターでは、その神論に神と魔的な存在の同一視が、怒りに関してあり、カルヴァンでは魔的な存在が除外されることにより、すべての人間の疎外の状況が、神の存在のみによって答えられなければならないようになった。

次に聖と俗をティリッヒはとりあげる。ティリッヒは世俗〔the secular〕に対して肯定的立場をとる。聖なるものは、それ自身と世俗的なものを含んでいる〔註 61〕とする彼の立場は、更に無限の聖なるものは、有限の世俗的なもののみを通じて、表現される必要があり、そして表現することができるとしている〔註 62〕。聖なるものは聖と世俗を含み、世俗は世俗と聖を含んでいる。ここでは聖と世俗が、二分化や分離化されるのではなく、聖と世俗の連続性の強調がなされている。ティリッヒ神学の基調にあるのは、二元論的な絶対的聖や、世俗から超越した神論ではなくて、常に聖と世俗の連続した神論であり、二極論的神学であるということができる。したがって、すべての世俗的なものは、潜在的に宗教的であり、聖化に向かって開かれている〔註 63〕。世俗的なものに対する断罪ではなく、世俗を通して、神に至る道が与えられる事と、世俗が神聖の担い手となる事を高らかに宣言するティリッヒの言葉は、世俗社会に住む世俗人間にとっては、大変大きい喜びの使信である。世俗の中にありながら、神的次元に参与できることが、宗教的表現では信仰である。世俗次元と神的次元の断絶、そして聖と俗の二分化の

中では、信仰活動そのものが、不可能であり、無意味となる。神的次元の聖は常に世俗へと開かれている。世俗の中の宗教は、神的次元の多様な発現形式の一様式であるが、その様式を通して、聖は現われる。そして宗教によって人間は聖を理解することが、可能となる。聖と世俗との分裂、聖と世俗の二元性こそが、古典的キリスト教が、「罪」と呼んだものの中心であって、究極的関心〔聖の領域〕と予備的関心〔世俗の領域〕との二元性、有限と無限との二元性をその内容に持つ〔註 64〕。神の聖、神への究極的関心、神の無限性を、自己の実存の中においても、さらに、厳密な神学論においても、考える際には、同じように、神の世俗性、神への世俗的関心、神の有限性を考えなければならない。絶対性の神学、これは古典的神学の特徴であり、護教的宣教的神学であるが、この神学は、関係性の神学へと自己の神学体系とその対象そのものを変革する勇気を持たなければならない。神聖なるものと、世俗的なものは本来対立したり、互いを征服したりするものではなく、共に存在の根拠の開示へと道を開く役割を持つ。神聖を否定することは、ただちに世俗を否定することであり、逆に世俗を否定することは、神聖を否定することである。聖なるものの現臨が世俗の中に存在することによって、世俗は世俗たりうる。世俗性の存在が、可能であるためには、聖の現臨が不可欠であり、また実際に現臨しているのである。

7. 神観念と終極啓示

ティリッヒは究極的なものの現臨についてこう述べている。「究極的なものは、ただ具体的なもの、予備的かつ過渡的なものを通して、現実的となることができる」〔註 65〕。神の存在もまた、その指し示すところは究極的であるにせよ、しかし、神そのものは、個人に関わる対象であり、宗教的対象であって、究極的な存在ではない。したがって、神観念そのものに多様な観念が含まれ、神の観念史も存在する。人間に対して、究極的に関心するものが、その人間にとっての唯一の神であり、その神にしかその人間は関心がない。

人間にとって自己に関心を持つ神が、神であって、他者に関心を持つ神〔他神と言うべきか〕は、もはや神ではない。第二イザヤが普遍的な神観念を構築しても、神と人間との関係の基礎は個人的であり、特殊である。神の意味は決して自明なことではなく、人間は自己の神であれ、他者の神であれ、その関心とする神の意味を問い続けなければならない。神そのものが、自明となることがある。それは啓示である。啓示は人間が、問うこと自体許さず、神の一方的宣言である。その宣言に対しても、人間はその意味を問い続けなければならない。ティリッヒは神の意味を、終極啓示〔つまりイエス・キリスト〕と宗教史、文化史とによって、解釈しなければならないと考えている〔註 66〕。このために神観念は、終極啓示によっても、宗教史、文化史という世界史によっても、その観念が方向づけられ、規定されているということの意味している。神観は時代の制約を受けるが、人間が神によって関心を持たれているという事実は、時代の制約を受けない〔註 67〕。

終極啓示もまた時代の制約を受けない。逆に終極啓示は時代を制約すると同時に時代を超越する。超越者としてのイエス・キリストは、終極啓示であり、超越とともに人間に内在する。つまり、超越者であるからこそ、内在者となりうる。それは終極啓示はあらゆる

制約から自由であるからである。終極啓示はあらゆる宗教、あらゆる理念、思想からも自由である。終極啓示は、その具体的担い手としてのキリスト教からも自由である。キリストとしてのイエスは、その称号キリストもまた、当時のイスラエルの中での宗教思想の産物であり、時代的にも、宗教的にも制約を受けた表現である。終極啓示の様式が、キリストなのである。だからティリッヒは、キリストを中心にいだくキリスト教も非キリスト教的宗教も終極啓示の基準に従わせることができるとともに、従わせなければならないと主張するのである〔註 68〕。キリスト教そのものは、終極啓示そのものではなくて、終極啓示を指示するものであり、終極啓示指示型宗教である。非キリスト教的諸宗教は、終極啓示を指示していなくとも、潜在的に終極啓示を志向する。潜在的という意味は、非キリスト教的諸宗教は、非キリスト教的という時代的、思想的制約を受けているからである。そして終極啓示は、キリスト教も非キリスト教も超越し、かつ、多様な要素として内在する。終極啓示は宗教をも超越し、真理として具現し、文化の中に啓示する。それ故、文化は、啓示的性格を有するものであって、神学は文化をその体系の中に入れなければならない。文化は、予備啓示、受容啓示、終極啓示を自己の中に受けとめている。文化はその真理探求の場としても、真理顕現の場としても、宗教以上に宗教的である。宗教と文化はそれぞれ、聖と世俗を代表している。しかし、聖が世俗となり、逆に世俗が聖となることは、宗教と文化の全歴史に見られ、聖と世俗は実存的に分離されているが、本質的には統一されているとティリッヒが結論づけているのは正しい〔註 69〕。文化は存在論的諸概念の場であり、宗教は聖なる神の諸概念の場である。神自身は宗教にも文化にも、直接、顕現しないが、文化の中には世俗的究極者として、そして宗教の中には聖的究極者として、自己を啓示する。神学の中で、取り組みが、とりわけ、遅れているのは、存在論的諸概念〔世俗的究極者〕の宗教的実質としての位置付けと、その研究である。この点に関して、ティリッヒは存在論的基礎概念の宗教的実質、また神観念の諸類型の世俗的含意を分析しなければならないとしている〔註 70〕。

究極的啓示者は、自己を宗教的啓示者としても、科学における、科学的啓示者としても、道徳的啓示者としても、さらには、美的芸術的啓示者としても、顕現する。究極者は存在と概念においても、統一があると同時に、それから自由である。そして究極的啓示者は、即ち、存在論的諸概念の真理の啓示者である。

8. 多神教の諸類型

ティリッヒが言う多神教の魔的要素は、神的諸力が、究極性への普遍的基礎を有していないにもかかわらず、神的諸力それぞれが、究極的であることを要求することである〔註 71〕。さらに、絶対的多神教はそもそも不可能であり、究極性の原理は常に具体性の原理に対立するとしている〔註 71〕。多神教は究極性の欠如であるとして、ティリッヒは、多神教には否定的である。多神それぞれが、神的諸力として、究極性を主張し、他の神の存在とその究極性を排除する。諸神同士の対立は、結局、自己と世界との統一に対する脅威になるとティリッヒは見ている。本来、究極性は、統一がなされていることを意

味し、真理である。しかし、人間は究極に近い真理を、日々新しく獲得してはいるが、しかし、依然として究極は得ていない。自然科学の分野では特にこのことが言える。

さて、多神教の諸類型はティリッヒによれば、普遍的、神話論的、二元論的の三つである〔註 73〕。普遍的類型においては、特定の神的諸存在は *sacred power* [*mana*] の具体化である。この類型においては、具体性と究極性の緊張が明瞭になるが、しかし、十分な具体性にも、また十分な究極性にも到達していないとティリッヒはしている〔註 74〕。パンサクラメンタリズムやロマンティシズムや汎神論はこの類型の発展だとされる。普遍的類型では、神的諸存在は、まだ十分に固定化と個別化がされていないのに対し、神話論的類型では、神的諸存在は比較的固定した性格を有する個々の諸神であって、この諸神に神的力が、集中するようになる〔註 75〕。人間の究極的関心の具体性は諸神に対して、人格神としての性格となって現われる。しかし、究極的関心は、具体的であると同時に究極的である故に、諸神は人格以下であると同時に、超人格的である〔註 76〕。人格なる概念、または要素を人間が諸神に与えた場合、諸神は非常に人間に身近な存在となり、その存在と価値が人間側にとって共有しやすくなるのは当然である。

しかし、その結果、人格が不十分なまま人格神を考えてしまうと *fascinosum* も *tremendum* も消滅してしまう。そのために完全に人間化された諸神は、その存在の要請とは裏腹に、存在的にも宗教的にも非現実である〔註 77〕。多神教の第三の類型は、二元論的類型であって、内容は神的聖と魔的聖の衝突とその分離である。ただし、この二元論的類型は究極的神聖と究極的魔聖に分離しているわけではない。そもそも聖概念そのものが、両義性であり、分離できるものではない。これを分離してしまう段階は絶対的二元論であって、宗教的二元論である。宗教的二元論では、神的聖と魔的聖を徹底的に分けているのであるが、この宗教的二元論はゾロアスター教、マニ教、そしてキリスト教においても、多くの宗教に現われているとティリッヒは分析している〔註 78〕。しかし、聖なるものの両義性が、そこでは分裂し、実質的には二神教となっている。

9. 一神教の諸類型

一神教における類型で、君主制的唯一神教は、多神教と一神教との境界線上にあるとティリッヒは言う。君主としての神は他の諸神を支配し、統治するが、君主としての神は、その支配する諸神から逆に支配される危険性もある。力の関係でしか成立しない一神教と言えよう。キリスト教においても「万軍の主」は君主としての神であって、きわめて歪曲された神観である。ここで神に要求されていることは最高の軍神としての神であって、究極的な存在の根拠としての神ではない。他の民族や国家の他神を打ち破る武器と能力を持った軍事指導者としての理想が、「万軍の主」として描かれている。

さて、ティリッヒが一神教の類型として分類しているのは、君主制的一神教、神秘主義的一神教、排他的一神教、三一神的一神教の四類型である。君主制的一神教は多神教から一神教へと移行する段階である。神秘主義的一神教では究極性の要素が肯定され、具体的

要素は極端に否定される〔註 79〕。しかしながら、究極的なものが、自己を具体化する神的力を排除しないため〔註 80〕、究極性と具体性との間には緊張関係がある。排他的な一神教は、一神が、その具体性を失うことなく、また魔的要求の主張をすることなしに、究極性と普遍性へと至る神であって、この神は究極啓示に属する〔註 82〕。

この例として、ティリッヒはイスラエルの神を挙げている。次に三一神論的一神教は、活ける神における究極性と具体性との統一であって、具体的一神教である〔註 82〕。

具体的という意味は、三つあるとティリッヒは言う。ひとつは実体化された神的諸性質 *hypostasized divine qualities*〕であり、二つ目は、天使〔*the angel*〕であり、三つ目はメシヤ〔*the Messiah*〕である

〔註 83〕。これらの具体的諸存在は固定化され、宗教的象徴となったが、考慮しなければならない点は、活ける神と共に生きる人間の問題である。人間は固定化された象徴とその関与のみによって生きていくことができない。究極者と人間の間には、具体的関与が存在するが、その関与は一神教であれ、多神教であれ、古典宗教であれ、現代宗教であれ、人間にとって本質的なことではない。宗教は究極者なる存在の根拠を指し示すものであって、単なる媒体に過ぎず、宗教が真理実体として自己主張をし始める時に、宗教は魔的宗教となり、究極者への道は閉ざされる。宗教的神というものが存在しないのと同様に、宗教的人間なるものも存在しない。神もまた神であることを否定するこの逆説は、次のことを意味する。究極の存在の根拠の前には神なる概念も消滅してしまうということである。

神の概念の消滅、そしてその変形が、文化史であり、宗教史である。究極なるもの、それは永遠に謎であり、*fascinosum*と*tremendum*である。無限なるものの中の一点としての世界の存在とその中の人間は、宗教とその具体的象徴の本質である究極なるものの力に、自己の存在の根拠を見出さなければならない。

註

主要参考文献

Paul Tillich, Systematic Theology, Three volumes in one, Chicago: The University of Chicago Press, 1967, 以下この書はS. T.と略記する。

〔註 1〕 S. T. I. p. 169.

"Man experiences himself as having a world to which he belongs."

〔註 2〕 S. T. I. p. 170.

"He 'possesses' himself in the form of self-consciousness."

[註 3] S. T. I. p. 170.

“He has a world.” “Man has a world.”

ティリッヒは二回これらの文を使っているが、他に“Man possesses the universe”という表現を使っている。Manが、possessesする対象は[註 2]で示されたように、himselfであると同時に、the universeをも所有する。この二つの対象の所有こそが、ティリッヒのいう自己と世界の相関性(the self-world correlation, S. T. I. p. 171)である。

[註 4] S. T. I. p. 171.

“The self without a world is empty; the world without a self is dead.”

[註 5] S. T. I. p. 171.

“When man looks at his world, he looks at himself as an infinitely small part of his world.”

[註 6] S. T. I. p. 172.

“God remains the subjects, even if he becomes a logical objects (cf. I Cor. 13:12).”

[註 7] S. T. I. p. 173.

“But it is counter to our linguistic feeling to call human beings ‘thing’. They are more than things and more than mere objects.”
谷口 美智雄の訳(東京都:新教出版社、1990年)では、objectsを客観と訳出しているが、客体という訳語のほうが、文脈には合っている。

[註 8] S. T. I. p. 173.

“They are selves and therefore bearers of subjectivity.”

[註 9] S. T. I. p. 176.

“Considered cosmically, he participates in the universe because the universal structures, forms, and laws are open to him. And with them everything which can be grasped and shaped through them is open to him.”

[註 10] S. T. I. p. 180.

“Man is able to create a world beyond the given world; he creates the technical and the spiritual realms.”

[註 11] Super-manは、ティリッヒによれば、逆行(a relapse)の結果であり、偽りの成長(a false growth)の結果であるとしている。

S. T. I. p. 182. “the biological self-transcend-

dence has reached its limits in him.”

現代の生命科学や遺伝子工学の進歩と応用を考える時、人間が、さらなる自己超越である「超人」へと向かっているという事実をまず認識しなければならないであろう。

〔註 12〕 ティリッヒは神は自由であると断言している。それに対して人間は自由を所有しているのであるという。このことは次のようにも言えるであろう。人間は自由そのものではない。更に、人間は神を所有している。ティリッヒは自由と運命との関係の中で、人間と物と神との相違について次のように述べている。

S. T. I. p. 185.

“ Only he who has freedom has a destiny. Things have no destiny because they have no freedom. God has no destiny because he is freedom.”

〔註 13〕 S. T. I. p. 185.

“ Since freedom and destiny constitute an ontological polarity, everything that participates in being must participate in this polarity.”

〔註 14〕 S. T. I. p. 185.

“ In terms of analogy we may speak of the polarity of spontaneity and law, of which the polarity of freedom and destiny is not only the outstanding example but also the cognitive entrance.”

〔註 15〕 S. T. I. p. 253.

“ Now ‘nothing’ can mean two things. It can mean the absolute negation of being (ouk on) or it can mean the relative negation of being (me on).”

尚、ouk onとme onについては、長崎ウエスレヤン短期大学紀要第15号1992年の拙稿『創造的神学論の組織神学的考察』の序論「創造の問題」のところで、触れているので参考にしたい。

〔註 16〕 S. T. I. p. 186.

“ he alone is able to look beyond the limits of his own being and of every other being.”

〔註 17〕 S. T. I. p. 186.

“ he also must ask a question about that which creates the mystery of being; he must consider the mystery of nonbeing.”

〔註 18〕 S. T. I. p. 186.

[註 19] S. T. I. p. 189.

“ However, everything which participates in the power of being is ‘mixed’ with nonbeing. It is being in process of coming from and going toward nonbeing.”

[註 20] S. T. I. p. 191.

“ Anxiety is always present, although often it is latent. Therefore, it can become manifest at any and every moment,”

[註 21] S. T. I. p. 191.

“ Anxiety is ontological; fear psychological.”

[註 22] S. T. I. p. 191.

“ Anxiety cannot, for no finite being can conquer its finitude.”

[註 23] S. T. I. p. 191.

“ the objects of anxiety is ‘nothingness’—and nothingness is not an ‘object’.”

[註 24] S. T. II. p. 59.

“ Man finds himself, together with his world, in existential estrangement, unbelief, hubris, and concupiscence.”

[註 25] S. T. I. p. 201.

“ Christianity sees in the picture of Jesus as the Christ a human life in which all forms of anxiety are present but in which all forms of despair are absent.”

ティリッヒはこの文に続いて、イエスの picture において “essential finitude” と “existential disruption” との区別、そして ontological anxiety と絶望であるところの anxiety of guilt との区別が可能であるとしているが、ティリッヒ自身は、それらの区別の内容については言及していない。

[註 26] S. T. I. p. 198.

“ Courage accepts the threat of losing individual substance and the substance of being generally.”

[註 27] S. T. I. p. 203.

“ But existence is not united with essence;”

[註 28] ティリッヒはambiguityの本質は二つあるとしている。一つは価値判断の入らない経験的意味(an empirical sense)と、もう一つは価値評価的意味(a valuating sense)である。私見によれば、経験的意味は学問的真理契機の基礎であり、価値評価的意味は精神的靈的契機の基礎である。経験的意味は自然世界の理解にもっともはっきり示されるし、価値評価的意味はあらゆる宗教の神の特徴である。ティリッヒの経験的意味と価値評価的意味との区別については、S. T. I. pp. 202-203を参照のこと。

[註 29] S. T. I. p. 203.

ティリッヒは、この箇所でおッカムの実存の考えを肯定的に紹介しつつ神をthe highest existentとしている。

[註 30] S. T. I. p. 204.

“Christianity must take the middle road wherever it deals with the problem of being.”

[註 31] S. T. I. p. 203.

“In a third group of philosophers, notably Aristotle, a mediating attitude prevails. The actual is the real, but the essential provides its power of being, and in the highest essence potentiality and actuality are one.”

[註 32] S. T. I. p. 204.

“And it must deal with the problem of being,”

[註 33] S. T. I. p. 205.

“God does not exist. He is being-itself beyond essence and existence.”

[註 34] S. T. I. p. 206.

“The question of God is possible because an awareness of God is present in the question of God.”

“It shows that an awareness of the infinite is included in man's awareness of finitude.”

1990年版の谷口の訳ではthe infiniteを無限性と訳しているが、ここでは存在者としてのthe infinite(無限者)である。

[註 35] S. T. I. p. 206.

“The unconditional element appears in the theoletical(receiving) functions of

reason as verum ipsum, the true-itself as the norm of all approximations to truth. The unconditional element appears in the practical (shaping) functions of reason as bonum ipsum, the good-itself as the norm of all approximations to goodness. Both are manifestations of esse ipsum, being-itself as the ground and abyss of everything that is."

[註 36] S. T. I. p. 208.

* Bonum ipsum does not imply the existence of a highest being."

[註 37] S. T. I. p. 208.

* The question of God can be asked because there is an unconditional element in the very act of asking any question."

これに関するティリッヒの他の記述は、[註 34]を参照のこと。

[註 38] S. T. I. p. 208.

* The question of God must be asked because the threat of nonbeing, . . . conquering anxiety. This question is the cosmological question of God."

[註 39] S. T. I. p. 208.

* The so-called cosmological and teleological arguments for the existence of God are the traditional and inadequate form of this question."

[註 40] S. T. I. p. 208.

* They are not valid in so far as they claim that the existence of a highest being is the logical conclusion of their analysis, which is as impossible logically, as it is impossible existentially to derive courage from anxiety."

[註 41] S. T. I. p. 209.

* The cosmological question of God is the question about that which ultimately makes courage possible, a courage which accepts and overcomes the anxiety of

categorical finitude."

[註 42] S. T. I. p. 209.

ˆ Finite being includes courage, but it cannot maintain courage against the ultimate threat of nonbeing. It needs a basis for ultimate courage."

[註 43] S. T. I. p. 210.

ˆ The teleological argument formulates the question of the ground of meaning, just as the cosmological argument formulates the question of the ground of being."

ここで、cosmologicalはティリッヒの言うin the narrower senseであることは当然である。

[註 44] P. Tillich, The Courage to Be, New York: Yale University, Press, 1980,

ˆ Courage has revealing power, the courage to be is the key to being-itself."

[註 45] S. T. I. p. 211.

ˆ God is the answer to the question implied in man's finitude; he is the name for that which concerns man ultimately."

谷口の訳では人間が主語として関心するとしているが、逆に神なる存在者が主語として目的語としての人間に関心するのである。

[註 46] S. T. I. p. 211.

ˆ On the other hand, ultimate concern must transcend every preliminary finite and concrete concern. It must transcend the whole realm of finitude in order to be the answer to the question implied in finitude."

[註 47] S. T. I. p. 211.

ˆ But in transcending the finite the religious concern loses the concreteness of a being-to-being relationship."

[註 48] S. T. I. p. 211.

ˆ The conflict between the concreteness and the ultimacy of the religious concern is actual wherever God is experien-

ced and this experience is expressed, from primitive prayer to the most elaborate theological system."

[註 49] S. T. I. p. 214.

^ The ultimacy of the religious concern drives toward universality in value and in meaning; the concreteness of the religious concern drives toward particular meanings and values. The tension is insoluble."

[註 50] S. T. I. p. 214.

^ They are expressions of the ultimate concern which transcends the cleavage between subjectivity and objectivity."

[註 51] S. T. I. p. 214.

^ They embody concrete values, and as gods they claim absoluteness for them. The imperialism of the gods which follows from this situation is the basis of all other imperialisms."

[註 52] S. T. I. p. 214. 参照。

[註 53] S. T. I. p. 214.

^ It is the nature of the gods which creates these conflicts, and it is man's ultimate concern which is mirrored in the nature of the gods."

[註 54] S. T. I. p. 214.

^ Man can speak of the gods only on the basis of his relation to them."

[註 55] S. T. I. p. 215.

^ The Catholic system of relativities represents the concrete element most fully, while Protestant radicalism predominantly emphasizes the absolute element."

[註 56] S. T. I. p. 215.

^ Holiness is an experienced phenomenon;

[註 57] S. T. I. p. 216.

^ Holiness cannot become actual except

through holy 'objects'.

[註 58] S. T. I. p. 216.

“Holiness provokes idolatry.”

[註 59] S. T. I. p. 216.

“Justice is the criterion which judges idolatrous holiness.”

[註 60] S. T. I. p. 217. 参照。

[註 61] S. T. I. p. 217.

“The holy embraces itself and the secular, precisely as the divine embraces itself and the demonic.”

[註 62] S. T. I. p. 217.

“Furthermore, the holy needs to be expressed and can be expressed only through the secular, for it is through the finite alone that the infinite can express itself.”

[註 63] S. T. I. p. 218.

“Everything secular is potentially sacred, open to consecration.”

[註 64] S. T. I. p. 218.

“The very heart of what classical Christianity has called ‘sin’ is the unreconciled duality of ultimate and preliminary concerns, of the finite and that which transcends finitude, of the secular and the holy. Sin is a state of things in which the holy and the secular are separated, struggling with each other and trying to conquer each other.”

[註 65] S. T. I. p. 218.

“The ultimate can become actual only through the concrete, through that which is preliminary and transitory.”

谷口は、preliminaryを暫時的と訳しているが、preliminary concernsは予備的関心と訳している。文脈では暫時的より予備的という訳が、適切であろう。

[註 66] S. T. I. p. 219.

“The theologian must clarify and interpret

this meaning in the light of the final revelation, but also, at, the same time, he must interpret it on the basis of the material given by the history of religion—including Christianity in so far as it is a religion—and the history of human culture in so far as it has a religious substance."

[註 67] S. T. I. p. 220.

^ However, strenuously he may try to transcend his period, his concept of God is dated. But the fact that he is grasped by the idea of God is not dated."

[註 68] S. T. I. p. 221.

^ After this has been done, the final step can be taken; both Christianity and the non-Christian religions can and must be subjected to the criterion of final revelation."

[註 69] S. T. I. p. 221.

^ We have seen that everything secular can enter the realm of the holy and that the holy can be secularized. On the one hand, this means that secular things, events, and realms can become matters of ultimate concern, become divine powers; and, on the other hand, this means that divine powers can be reduced to secular objects, lose their religious character. Both types of movements can be observed throughout the entire history of religion and culture, which indicates that there is an essential unity of the holy and the secular, in spite of their existential separation."

[註 70] S. T. I. pp. 221-222.

^ Therefore, systematic theologians must analyze the religious substance of the basic ontological concepts and the

secular implications of the different types of the idea of God."

[註 71] S. T. I. p. 222.

* The demonic element in polytheism is rooted in the claim of each of the divine powers to be ultimate, although none of them possesses the universal basis for making such a claim."

[註 72] S. T. I. p. 222.

* An absolute polytheism is impossible. The principle of ultimacy always reacts against the principle of concretion."

[註 73] S. T. I. p. 222.

* This is obvious in each of the main types of polytheism—the universalistic, the mythological, and the dualistic."

[註 74] S. T. I. p. 222.

* It highlights the tension between the concrete and the ultimate, but it reaches neither down to full concreteness nor up to full ultimacy."

[註 75] S. T. I. p. 222.

* In the mythological type of polytheism divine power is concentrated in individual deities of a relatively fixed character who represent broad realms of being and value."

[註 76] S. T. I. p. 223.

* A personal God: this indicates the concreteness of man's ultimate concern. But his ultimate concern is not only concrete but also ultimate, . . . The gods are subpersonal and suprapersonal at one and the same time."

[註 77] S. T. I. p. 223.

* Completely humanized gods are unreal."

[註 78] S. T. I. p. 225.

* The most radical attempt to separate the divine from the demonic is religious

dualism. Although its classic expression is the religion of Zoroaster and, in a derived and rationalized form, Manichaeism, dualistic structures appear in many other religions, including Christianity."

[註 79] S. T. I. p. 226.

ˆ The element of ultimacy swallows the element of concreteness."

[註 80] S. T. I. p. 226.

ˆ Mystical monotheism does not exclude divine powers in which the ultimate embodies itself temporally."

[註 81] S. T. I. p. 227.

ˆ Monotheism is able to resist polytheism radically only in the form of exclusive monotheism, which is created by the elevation of a concrete god to ultimacy and universality without the loss of his concreteness and without the assertion of a demonic claim. . . . Theologically speaking, exclusive monotheism belong to final revelation,"

[註 82] S. T. I. p. 228.

ˆ The trinitarian problem is the problem of the unity between ultimacy and concreteness in the living God. Trinitarian monotheism is concrete monotheism, the affirmation of the living God."

[註 83] S. T. I. p. 229. を参照。

(1992年11月30日受理)